

Islam di Indonesia atau Islam Indonesia (Studi Pergulatan Definisi dan Jatidiri)

Oleh: M. Amin Abdullah

*Dosen Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

Abstrak

This article seeks to discuss the problem of cultural acculturation, assimilation and adaptation in human life, particularly in its socio-cultural aspect of definition and identity. One of the issues denoted hybrid culture and its relation to the perspective of multiculturalism related to Islam and Indonesia. Queries include how to differentiate either the concept of Islam in Indonesia or Indonesian Islam, the construction of Indonesian Islam and lesson learned from the concept of Indonesian Islam. The study shows that the social and cultural modality served as the ultimate strength of Indonesian Islam. This includes religion and its connection with socio-cultural adaptation. The socio-cultural process bears some significant cultural aspects of literature, local songs, i.e., tembang, and architecture, i.e. joglo. Those cultural instances signified the adaptation agencies among Muslims in Indonesian context. In general, the notion between religion and its adaptation also occurred for some Muslims in the global context and experience.

Key words: Identity, Indonesia, Islam, Cultural, Adaptation

A. Pendahuluan

Bangsa India yang mayoritas memeluk agama Hindu tidak dapat menghapus dan melupakan masa lalunya, berabad yang silam, dengan begitu saja. Masa lalu ketika mereka terukir dalam sejarah dunia bahwa mereka pernah berada di bawah pemerintahan kerajaan dan kekaisaran Muslim besar dengan peninggalan monumentalnya Taj Mahal. Hingga sekarang, orang India masih bangga dan tidak bisa membuang masa lalunya dengan menjadikan Taj Mahal sebagai museum sejarah yang hidup dan dibanggakan. Sebaliknya, bangsa Indonesia. Meskipun Islam sebagai mayoritas penduduk negeri ini, tetapi masa lalunya juga masih dipelihara dan juga dibanggakan. Mereka bangga dan melestarikan masa lalunya dengan cara merawat dan memelihara dengan baik candi Prambanan dan Borobudur dan masih banyak candi-candi kecil yang lain. Setiap tahun masih ada peringatan hari Waisak di candi Plaosan dan candi Borobudur. Hari Waisak dijadikan hari libur nasional, masyarakat yang lain ikut tidak masuk kantor menghormati para pemeluk agama Buddha merayakan hari penting dan bersejarah nya. Demikian sedikit gambaran bagaimana peradaban agama dan budaya dapat hidup berkesinambungan dalam kehidupan sosial masyarakat di kedua negara.

Sketsa singkat gambaran sejarah hubungan dan persilangan budaya dan agama di India dan Indonesia akan digunakan untuk menggambarkan dinamika kontemporer yang mengangkat kembali isu “Islam di Indonesia” (*Islam in Indonesia*) atau “Islam Indonesia” (*Indonesian Islam*). Namun, bedanya dalam konteks pembahasan sekarang kita memperoleh bahan data perbandingan baru bagaimana pertemuan dan persilangan budaya dan agama yang terjadi di Eropa kontemporer, antara Kristen (Katolik dan Protestan) dan Islam di dunia Barat, khususnya Eropa. Mengapa ini perlu disentuh dalam konteks pembicaraan judul diatas untuk saat sekarang ini? Menurut saya, karena pengangkatan isu “Islam di Indonesia” dan “Islam Indonesia” kontemporer erat kaitannya dengan situasi yang sekarang sedang terjadi di Eropa, setelah

merebaknya gerakan transnasionalisme, yang disebut dalam dunia literatur studi keislaman kontemporer sebagai “*Global Salafism*”. Untuk itu, dalam tulisan ini, saya akan menjadikannya sebagai pintu masuk dan mengawalinya dengan membandingkan antara pemahaman dan pemaknaan “*Islam in Indonesia*” dan “*Indonesian Islam*” dengan pemahaman dan pemaknaan “*Islam in Europe*” dan “*European Islam*”.

Tariq Ramadan, pemikir dan aktivis Muslim dari Mesir cucu Hasan al-Banna yang sekarang tinggal secara permanen di benua Eropa, di Swiss, yang pernah mempopulerkan istilah *European Islam* atau *Islam in Europe*.¹ Tema ini hangat dibicarakan di seluruh kawasan di benua Eropa setelah generasi keturunan ke tiga Muslim yang semula berstatus migran, sebagai pekerja tamu (*guest workers*), kemudian memutuskan untuk menetap dan tinggal selamanya di Eropa sebagai warga negara di negara mereka tinggal. Di Perancis, Jerman, Belanda, Belgia, Swiss, Austria, Denmark, Norwegia, Swedia dan negara-negara lain di Eropa.

Ketika keturunan generasi ke tiga para migran Muslim, baik dari Timur Tengah (Marokko, Aljazair, Tunisia, Mesir, Turki dan lain-lain), Asia Selatan (Pakistan, Bangladesh, India), belum lagi wilayah Afrika dan wilayah yang lain ini memutuskan untuk tinggal selamanya di Eropa dan berstatus warga negara penuh, mungkin selesai lah sudah urusan mereka yang terkait dengan status mereka sebagai warga negara. Namun bagaimana dengan budaya, adat istiadat, bahasa, apalagi agama, agama Islam yang mereka anut secara turun temurun berabad-abad? Bagaimana dengan ritual-ibadah dan dogma-kepercayaan-iman yang mereka pegang teguh dengan lembaga dan institusi sosial-budaya keagamaan yang menyertainya di tengah pergaulan dan berhadapan langsung dengan penduduk asli Eropa yang beragama Katolik, Kristen-

¹ Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004. Juga “Europe and Its Muslims: Building a Common Future,” Lectures in Japan, July 12, 2007. See <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article1049> untuk informasi lebih lanjut.

Protestan,berbudaya, memiliki adat istiadat dan bahkan sistem politik yang berbeda ?

Sejarah perjalanan umat manusia dan peradabannya memang kadang tidak terduga. Semula orang-orang Muslim ini memang nyaman dan tenang tinggal di kampung halaman mereka sendiri, di Timur Tengah, Asia Selatan, Asia Tenggara dan seterusnya. Namun faktor internal, seperti ekonomi, kadang juga politik di dalam negeri dan faktor eksternal seperti kebutuhan tenaga kerja untuk pembangunan infrastruktur di luar negeri (Eropa) merubah nasib mereka. Keadaan ekonomi pada tahun 60-an terasa amat sangat sulit di dalam negeri (internal) bertemu dan berpadu dengan kebutuhan negara-negara Eropa untuk melakukan pembangunan infrasruktur yang memerlukan tenaga kerja besar-besaran (eksternal).

Bertemunya dua kepentingan inilah yang “memaksa” mereka meninggalkan tanah air yang dicintai dan berpindah ke negara-negara selamanya Eropa. Semula memang tidak akan tinggal dan menetap di Eropa, tetapi kenyataan berbicara lain. Mereka kemudian membawa istri dan anak-anak mereka dan akhirnya tinggal menetap disana.²Ketika anak keturunan mereka, generasi ketiga memperoleh pendidikan yang baiklayaknya orang Eropa mengenyam pendidikan, generasi

² Sekitar tahun 2010, saya diundang oleh pemerintah Jerman di kota Koln, untuk sebuah seminar tentang rencana pembukaan Islamic Studies di beberapa perguruan tinggi negeri di Jerman yang memenuhi syarat.. Sesuai seminar saya diajak peserta seminar dari Turki untuk melihat proyek pembangunan Masjid besar di kota Koln yang dilengkapi kantor-kantor pelayanan kebutuhan masyarakat Muslim Turki. Juga toko buku-buku tentang keislaman. Yang baru bagi saya adalah ketika mendengarkan penjelasan bahwa umumnya orang-orang Turki generasi pertama, mungkin juga ke dua, yang meninggal dunia, jenazah mereka dikirim kembali ke Turki. Mereka lebih nyaman secara psikologis-teologis untuk dimakamkan di negara asalnya, yaitu Turki. Maka orang-orang Turki mempunyai lisensi dari pemerintah Jerman untuk mengurus jenazah sejak dari memandikan jenazah, mengkafani sampai pengurusan pengiriman jenazah ke Turki dengan pesawat. Bahkan juga pengiriman jenazah ke nagara lain selain Turki. Betapa keyakinan agama mempunyai kekuatan yang begitu dahsyat sampai memunculkan perkerjaandan profesi baru yaitu perusahaan pengiriman jenazah antar negara mengingat banyaknya jenazah yang harus dikirim kembali ke Turki atas permintaan keluarga untuk dimakamkan di tanah asli kelahirannya.

ketiga ini telah pula menguasai bahasa setempat (Perancis, Inggris, Belanda, Jerman dan seterusnya) dan secara ekonomi telah pula mulai sedikit membaik dibanding generasi pertama dan kedua (nenek-kakek dan orang tua mereka).³

Perjumpaan yang sangat dekat antara budaya dan agama di era global di atas planet bumi yang terasa semakin sempit inilah yang sekarang muncul problem identitas dan definisi diri. Siapa mereka yang sesungguhnya? Siapakah mereka yang berada di *front line* dan di borderline perjumpaan antara dua budaya yang berbeda tersebut? Pertanyaan menyeruak ke permukaan: Siapa mereka? Bagaimana mereka mendefinisikan diri mereka? Apa masih ada identitas mereka yang sesungguhnya, yang asli? Jika mereka berkewarganegaraan negara-negara Eropa secara penuh, benarkan agama dan bahasa ibu mereka harus ditinggalkan begitu saja dan kemudian mereka menyatu padu, melebur dengan bangsa-bangsa Eropa baik secara sosial, ekonomi, politik, agama dan budaya? Belum lagi tradisi, adat istiadat, kuliner seni, lebih luas dan mendalam lagi, *feeling of the people* yang melekat di dalamnya.

Inilah problem definisi diri dan identitas yang dihadapi secara akut oleh generasi ketiga dan generasi-generasi berikutnya, orang-orang Muslim di Eropa sekarang ini dan akan datang. Itu lah yang melatarbelakangi diskusi hangat tentang *Islam in Europe* atau *European Islam*? Diskusi yang belum akan kunjung selesai dan mungkin akan menjadi 'perennial problem', berpuluh tahun dan berabad yang akan datang bagi para Muslim berkewarganegaraan negara-negara Eropa.⁴

³ Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, 1992. Diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Walid Shamith, *al-Muslimun fi Aurubba*, Beirut, Dar al-Saqi, 2005; Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, Crows Nest NSW: Allen & Unwin, 2003; Jack Goody, *Islam in Europe*, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *al-Islam fi Aurubba*, Beirut: Dar 'Uwaidaat, 2006.

⁴ Graham E. Fuller, "Muslims in the West: Loyal Citizens or Fifth Column?", dalam bukunya *A World Without Islam*, New York: Back Bay Books, 2010, h.213-240. Judul buku ini dapat disalahpahami bagi yang tidak membacanya secara utuh. Penulis sebenarnya hendak menyatakan sebaliknya. Peradaban

Pengantar singkat ini hanya untuk menggambarkan betapa tidak mudahnya proses akulturasi, inkulturasi, asimilasi budaya dimanapun kehidupan manusia di muka bumi ini. Penyelesaian dengan jalan “pindah agama” (*conversion*) juga bukan jalan yang mudah untuk di tempuh. Ilustrasi diatas menggambarkan bahwa pasti ada yang tercecer dari proses asimiliasi, akulturasi atau inkulturasi budaya tersebut. Tidak semuanya, tidak semua unsur budaya dapat terserap, diserap dan melebur, apalagi dilebur begitu saja, tanpa upaya yang sungguh-sungguh, ekstra keras, waktu yang lama dan berkesinambungan. Itu pun masih saja ada yang tersisa. Orisinalitas budaya hampir-hampir tidak ada. Yang ada adalah *hybrid*, percampuran antar berbagai elemen dari berbagai budaya yang saling berinteraksi dan kemudian membentuk yang *adonan* baru. Waktu 40 sampai 50 tahun belum begitu cukup waktunya untuk menjelaskan bagaimana proses panjang dan berkesinambungan tersebut nantinya akan berujung. Yang paling tercecer dalam proses panjang akulturasi, inkulturasi dan asimilasi budaya adalah persoalan “agama” dan “bahasa”. Belum yang lain-lain seperti *feeling of the people*, adat istiadat, tradisi, seni dan lainnya.

Tidak jauh-jauh kasus Muslim di Eropa sebagai kasus era modern. Yang paling dekat dengan kita adalah peranakan Cina atau Tionghoa yang kemudian membuat komunitas di berbagai daerah yang disebut daerah “Pecinan” di tanah air. Meskipun mereka telah berkewarganegaraan negara Indonesia secara penuh, namun agama dan bahasa, adat istiadat dan seni mereka masih tercecer. Mereka tidak bisa melebur secara agama, warna kulit, adat istiadat, seni (*barongsai*), tidak dapat seluruh elemen budaya yang ada lenyap dan lebur dengan budaya setempat. Dari kesulitan-kesulitan pertemuan antar budaya dan agama yang berimbas pada politik di sebuah negara, maka muncullah belakangan konsep politik “multikulturalisme”⁵ sebagai alternasi konsep-konsep lain yang

dunia tidak dapat meninggalkan dan mengecilkan keberadaan Islam dan Muslim. Lihat h. 163; 167.

⁵ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Macmillan Press Ltd., 2000

dianggap tidak dan kurang berhasil dalam menangani persoalan kemanusiaan era migrasi global sekarang ini.

Meskipun demikian, Angelika Marcel, perdana menteri Jerman pun mengeluh bahwa politik multikulturalisme di negara-negara Eropa dirasa tidak sepenuhnya berhasil. Lalu bagaimana *way out* nya? Dan bagaimana kaitannya dengan Indonesia? Apa *lesson learnt* yang dapat diambil dari Indonesia, meskipun tidak sepenuhnya dapat diduplikasi sepenuhnya? Pun begitu sebaliknya, apa yang dapat diambil pelajaran dari pengalaman Eropa kontemporer, termasuk pengalaman Muslim migran nya, ketika sekarang mereka benar-benar masuk pada era pluralitas budaya dan agama di Eropa?

B. Islam di Indonesia atau Indonesian Islam?

Dihadapkan pada dua konsep ini apa yang membedakan antara keduanya? Mengapa masyarakat Indonesia sekarang ini perlu juga ikut-ikutan membicarakan perbedaan kedua konsep tersebut? Di saat-saat kritis, apalagi dalam atmosfir dunia politik nasional maupun internasional yang tidak kondusif, masyarakat mendadak tidak bisa mengambil jarak, berpikir jernih untuk membedakan antara keduanya, meskipun mereka telah menjalaninya dalam hidup sehari-hari. Tarikan pro dan kontra masih terasa ada disana sini. Meskipun umat Islam Indonesia sudah berabad-abad hidup di kepulauan (*archipelago*) Nusantara namun belakangan menjelang muktamar Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, Agustus 2015, khususnya muktamar Nahdhatul Ulama, ada rasa “kaget” juga dalam masyarakat non-nahdhiyyin ketika disebut Islam Indonesia (*Indonesian Islam*), apalagi Islam Nusantara. Mereka menolak sebutan itu. Muncul polemik di masyarakat tentang penyebutan tersebut. Ada varian Islam baru apa lagi ini ? “Islam” ya “Islam” saja. Titik. Tidak ada embel-embel atau *adjective* yang lain. Ada yang maunya jangan menyebut Islam, tetapi Muslim saja. Muslim Nusantara, bukan Islam Nusantara. Tapi dari kedua kubu yang pro dan kontra, tidak ada yang

secara eksplisit mengusulkan sebutan Islam di Indonesia (*Islam in Indonesia*) saja.

Jika tidak salah memahami maksud Nahdhatul Ulama mengangkat isu dan tema Islam Nusantara terlepas benar tidak atau tepat tidaknya penyebutan Nusantara tersebut adalah merupakan *respon sosial-kultural sekaligus politik ketika Indonesia pasca reformasi 1998 dihadapkan pada situasi sulit menghadapi situasi **global-internasional** dengan mengemukanya gerakan transnasionalisme* untuk tidak menyebutnya sebagai gerakan *global salafism*⁶ yang ekspansif dari wilayah Timur Tengah. Belakangan, tahun 2010 keatas, berpadu dengan isu Arab Spring dan munculnya ISIS (*Islamic State of Iraq and Syuria*). Sebelumnya adalah gerakan al-Qaeda, Usama bin Laden, yang berporos di Afghanistan, yang jika dicari rentetan benang merahnya dapat bersambung juga ke peristiwa bom Bali 2002, Amrozi, Mukhlas dan Imam Samudra, untuk menyebut beberapa motor penggeraknya, dan bom hotel Marriot, tahun berikutnya di Jakarta.⁷

Sedangkan situasi **nasional** di dalam negeri, antara lain adalah untuk merespon gerakan dakwah, sebagaimana disebutkan Nazaruddin Umar, yang secara keras, tanpa kompromi mengkritik praktik-praktik keagamaan yang dianggap bid'ah oleh MTA (Majlis Tafsir al-Qur'an) yang berpusat di Solo dan Wahdah Islamiyyah (WI) yang berpusat di Makassar. Belum lagi ormas-ormas lain yang menggunakan nomenklatur Tarekat, Majlis Ta'lim, Tahfidz al-Qur'an. Ada lagi yang tidak terdaftar, tanpa nama, tanpa struktur, belum lagi situs-situs di internet tentang Islam, tetapi kegiatannya intensif di dalam masyarakat.⁸

⁶ Uraian yang detil dan komprehensif tentang gerakan *Global Salafism* dapat diperoleh dari buku Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Company, 2009.

⁷ Rumadi Ahmad, "NU, dari Nusantara untuk Dunia", *Kompas*, 31 Juli 2015, h. 6; Zuhairi Misrawi, "Meneguhkan Islam Nusantara", *Kompas*, 1 Agustus 2015, h. 6.

⁸ Nasaruddin Umar, "Telogi PBNU", *Kompas*, 1 Agustus 2015, h. 6. Secara rinci disebut bahwa budaya lokal di Indonesia yang sudah menyatu dengan praktik Ahli Sunnah wa al-Jamaah (Aswaja) Nahdhatul Ulama antara lain adalah

Sebuah pemahaman Islam yang terkesan lebih menekankan sisi formal-legalistik, *'aqa'idiyyah-fiqhiyyah* menurut pemahaman dan penafsiran aliran tertentu, ajakan untuk menolak praktik budaya lokal yang dianggap bid'ah, bercampur aroma kekerasan psikologis-kultural (*psychological violence*) dalam bentuk memperolok-olokkan atau pemaksaan pendapat dan kehendak secara sepihak, kering budaya, rigid, *intolerant*, non-dialogis. Pemahaman dan penafsiran keagamaan Islam tertentu berhadapan dengan pemahaman dan penafsiran Islam kultural yang lebih moderat (*Wasathiyah*), dialogis, toleran, fleksible, kompromistik, negosiatif dengan praktik berbagai budaya setempat.

Dalam upaya menanggulangi badai inilah Nahdhatul Ulama dan juga Muhammadiyah⁹ meneguhkan jati dirinya sebagai *ummatan wasathan* (*moderate Muslim*), toleran, dialogis, dan dengan tegas tidak sependapat dan tidak sejalan dengan cara-cara perjuangan meraih misi keagamaan Islam yang menggunakan kekerasan. Baik NU maupun Muhammadiyah menghadapi tantangan yang sama dan keduanya ingin tidak bersikap pasif-menunggu seperti yang selama ini berjalan, melainkan aktif dan ingin mulai ingin beranjak mendessiminasikan dan memproliferasikan model Islam *Wasathiyah* Indonesia ke seantero dunia.

Penyebutan kata "Muslim" lebih bermakna sosiologis, sedangkan penyebutan "Islam" lebih terasa normatif. Ada sebagian pemahaman atau penafsiran yang merasa bahwa penyebutan "Islam" secara normatif terasa lebih asli, otentik, tidak tercemar oleh praktik budaya setempat, sedang penyebutan Muslim boleh dan bisa jadi tercemar oleh praktik budaya setempat. Kontroversi ini menghangat menjelang penyelenggaraan muktamar Nahdhatul Ulama, 2015 dan mungkin akan mereda setelah perhelatan muktamar. Menurut

berzanji, tahlilan, peringatan Maulid Nabi, Isra Miraj, jabat tangan, doa berjamaah, upacara/doa setelah khitanan, hamil tujuh bulanan.

⁹ Sekedar sebagai contoh dapat dilihat buku Wawan Gunawan Abd. Wahid dkk. (Eds.), *Fikih Kebinnekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, Bandung: Mizan, Bandung, 2015.

hemat penulis, perdebatan ini juga bagian dari tidak atau belum selesainya menghubungkan-kaitkan secara akademik-ilmiah antara sisi “normativitas” agama Islam (ajaran, dogma, iman, ibadah) dan “historisitas” kebudayaan Muslim, praktik kehidupan sehari-hari sebagai bagian tidak terpisahkan dari kebudayaan atau budaya lokal dimana mereka hidup (cara berpikir, berkomunikasi, berempati, bersimpati, bertransaksi, berekspresi, berseni).¹⁰

Umumnya, masyarakat beragama apapun agamanya memang kesulitan membedakan antara “*faith*” dan “*tradition*”, lebih tepat disebut “*faith*” dan “*faith in tradition*”. Antara yang “normatif-preskriptif” dan yang “historis-deskriptif”.¹¹ Padahal secara objektif, dapat dilihat bahwa hampir-hampir tidak apa yang disebut “*faith*” bisa Islam, Kristen (Katolik dan Protestan), Hindu, Buddha, Konghucu dan lain-lain yang dalam praktik kesehariannya yang tidak bersentuhan, berhimpitan, berinteraksi dan menyatu dengan budaya setempat. Warna lokalitas tidaklah terhindarkan, meskipun ditutup-tutupi serapat mungkin. Hubungan antara keduanya bukan seperti hubungan antara “minyak” dan “air”, tapi seperti “ragi” dan “ketela” yang sudah dimasak, yang kemudian berubah menjadi “tape”.

Menyatunya “agama” dan “budaya” adalah ibarat “tape” tersebut. Bisa dibedakan, dalam arti elemen-elemen asalnya dapat dianalisis secara objektif asal usulnya, tetapi tidak bisa dipisahkan, artinya terjadi *melting pot*, percampuran antar berbagai praktik budaya lokal dan praktik ajaran agama yang tidak terhindarkan (*sunnatullah*). Bagi keberagamaan yang bercorak puritan, konsep dan pemahaman “*faith in tradition*” itulah yang tidak mereka pahami dan tidak setuju. Bagi mereka, “*faith*” adalah “*faith*”, sedangkan “*tradition*” adalah

¹⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cetakan IV, 2004. Juga *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer*, Bandung, Mizan, 2000.

¹¹ Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition”, dalam Leonard Binder (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: John Wiley & Sons, 1976, h. 33.

“*tradition*”. Disinilah letak kekakuan dan rigiditasnya. Tidak ada itu apa yang disebut “*faith in tradition*”. Yang ada hanya “*faith*”. Yang ada hanya “Islam”. Budaya tidak ditertimbangkan sama sekali.

Singkatnya, Islam di Indonesia (*Islam in Indonesia*) hanyalah upaya untuk menyebarkan Islam, utamanya Islam sebagai ajaran, dogma atau juga legal atau hukum, termasuk hukum fikih peribadatannya, yang dilekatkan atau ditempelkan begitu saja dari luar tanpa begitu mempedulikan jalinan ikatan batin yang mengakar, yang tertanam kuat dalam hati sanubari, yang menyentuh *feeling of the people*, cara berpikir dan berperilaku dalam wadakhbudaya setempat dan kemudian menghunjam secara mendalam dalam pranata sosial-budaya dan adat istiadat setempat.¹² Pelekatan atau penempelan seperti itu

¹² Dalam seminar internasional *New Trends in Qur’anic Studies* di UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan International Qur’anic Studies Associations (IQSA), tanggal 4-6 Agustus 2015, penulis berjumpa dengan istri salah satu pembicara dari Amerika. Wanita ini berasal dari Saudi Arabia. Dia menyatakan keheranan yang luar biasa kepada penulis mengapa wanita Indonesia diperbolehkan membaca Qur’an di depan publik dalam acara pembukaan seminar? Di negaranya, Saudi Arabia, wanita tidak boleh membaca al-Qur’an – sebagai *qari’ah* – di depan forum terbuka di depan publik. Keheranan ini menunjukkan betapa bedanya serapan budaya antara dua kultur setempat, yaitu antara kultur Saudi Arabia dan Indonesia, hanya pada persoalan wanita membaca al-Qur’an di depan publik. Di Saudi Arabia, kultur setempat melarangnya dengan keras – mungkin salah satu penyebabnya adalah karena keyakinan, ajaran, penafsiran atau anggapan (normativitas ajaran agama) yang mereka pegang kuat-kuat bahwa suara wanita adalah bagian aurat yang tidak boleh dihidangkan atau diperdengarkan di depan umum, sedang di kultur pemahaman setempat di Indonesia, secara merata, baik di lingkungan Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, instansi negara apalagi masyarakat luas tidak memperlakukan sama sekali wanita membaca al-Qur’an di depan publik. Bahkan lomba membaca atau *tilawah* al-Quran oleh wanita pun malah dilakukan secara reguler dengan tidak ada perasaan dosa (*feeling guilty; feeling bid’ah*) sedikit pun. Belum lagi permasalahan-pemmasalahan lain yang menyangkut tafsiran tentang politik, demokrasi, ketatanegaraan, sosial, pendidikan, agama, teknologi dan begitu seterusnya. **Pemahaman apa yang disebut “*bid’ah*” (*innovation*) untuk era keterbukaan seperti sekarang ini, selain harus dibedakan mana wilayah yang disebut ritual-peribadatan dan mana wilayah sosial-budaya, tetapi memang juga perlu didekati dan dipahami secara multidisipliner, bukannya monodisiplin, apalagi**

mudah lepas, untuk tidak menyebutnya mudah konflik dengan praktik kehidupan sosio-kultural setempat, kecuali dengan tenaga ekstra kuat melalui perangkat politik kekuasaan, undang-undang, perda atau lainnya yang bersifat mengikat dan memaksa. Dengan cara “menempelkan” seperti itu, Islam akan tetap terasa asing bagi cara berpikir masyarakat dan budaya Indonesia.

Islam Indonesia (*Indonesian Islam*) adalah sebaliknya. Tingkat kemenhujaman dan kedalaman hubungan antara pemberi pesan keagamaan dan penerima pesan keagamaan tersebut sesungguhnya melibatkan banyak faktor. Antara lain, cara atau metode, pendekatan, bahasa (lokal) yang digunakan, tingkatan kecerdasan, adat kebiasaan, sistem kekerabatan, kelembagaan sosial, sistem budaya, sastra, seni (musik, tari, pertunjukan) dan begitu seterusnya. Faktor-faktor sosial-kultural dan adat istiadat yang telah mengakar (*embedded*) dalam masyarakat setempat menjadi titik pusat perhatian, bahkan adat istiadat tersebut dimanfaatkan, dimodifikasi, diubah menjadi alat, menjadi *instrument* penting untuk memperkenalkan pesan-pesan keagamaan (*khatib al-naas ‘ala qadri ‘uqulihim*; bicaralah dan berdiskusilah dengan manusia sesuai dengan tingkatan akal pikirannya, sesuai dengan adat istiadatnya). Tidak membuang dan menjauhkan diri dari budaya setempat tetapi malah disantuni, diakrabi dan dijadikan media untuk menyampaikan pesan-pesan fundamental-normativitas keagamaannya.

Bagaimana Islam dahulu masuk ke pulau Sumatera, Jawa, Madura, Kalimantan, Sulawesi, Ternate, Papua dan seterusnya, melalui jalan damai, melalui jalan air, jalan sungai dan diterima oleh masyarakat setempat yang dilaluinya adalah karena menggunakan strategi sosial-kultural, untuk tidak menyebutnya melalui strategi perang, kekuasaan dan hukum yang bersifat legal-formal. Dalam kaca mata telaah ini, maka istilah populer yang digunakan era sekarang, lebih-lebih paska reformasi, yaitu Syari’ah (Bank Syari’ah, Ekonomi Syari’ah, dan

monodisiplin yang terjebak hanya pada salah satu jenis penafsiran dari sekian banyak corak penafsiran agama yang ada.

yang lagi ramai dibicarakan BPJS Syari'ah dan non-Syari'ah) dan lebih-lebih Perda Syari'ah termasuk kategori pendekatan legal-formal untuk tidak menyebutnya juga politik, namun kurang begitu mempertimbangkan dan mengedepankan sisi kesiapan sosial-kultural.

C. Bagaimana Islam Indonesia Terbentuk?

Banyak para pengamat, khususnya para ahli sejarah, yang meneliti dan mencermati bagaimana proses masuknya dan diterimanya Islam secara suka rela oleh penduduk Nusantara secara damai, tanpa peperangan dan kekerasan yang berarti. Bagaimana agama Hindu dan Buddha yang telah lama dipeluk penduduk Jawa, dengan peninggalan candi Borobudur dan Prambanan yang monumental, kemudian beralih ke Islam dengan penuh kesukarelaan. Tidak melalui propaganda missionaris atau dakwah Islam yang berlebihan. Tanpa lewat pelayanan kesehatan, pendirian rumah kesehatan atau sakit dan juga sistem persekolahan modern.

Banyak para peneliti yang kagum dengan proses ini. Pernah terjadi silang pendapat antara Clifford Geertz dan Marshall Hodgson dalam memperbincangkan proses penyebaran Islam di Nusantara, dimana Hodgson mengkritik Clifford Geertz yang kurang menghargai dan melihat secara objektif hasil perjuangan dakwah Islam berabad yang lalu, yang tanpa kekerasan berhasil mengubah dari yang semula Hindu dan Buddha ke Islam dalam waktu yang relatif tidak terlalu lama dan yang terpokok tanpa jalan kekerasan.

Marshall G. S. Hodgson dalam bukunya *The Venture of Islam*¹³ menteorikan bahwa ada 3 jenis proses penyebaran Islam di berbagai wilayah di dunia. Pertama, *Islamic*; kedua, *Islamicate* dan ketiga, adalah *Islamdom*. *Islamic*, jika penekannya hanya pada dogma yang kering tanpa menyentuh dimensi

¹³ Marshall G. H. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, Volume One, The Classical Age of Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1974

budaya. *Islamicate*, jika terjadi pergumulan dan dialog budaya yang sangat intens antara pemberi pesan dan penerimanya. Ketiga adalah cara *Islamdom*, seperti *Christianism*. Proses penyebaran Islam lewat jalur politik, baik kerajaan, kekaisaran atau lainnya lewat jalur militer dan kekuasaan. Menurutnya, proses yang terjadi di kepulauan Nusantara adalah yang bercorak *Islamicate*. Proses yang sangat *intricate*, yakni proses kerja kebudayaan yang melibatkan berbagai elemen sosial-budaya-ekonomi, yang kemudian elemen-elemen tersebut saling terkait antara satu dan lainnya dan membentuk jaringan yang sangat rumit dan kompleks, dimana ruang budaya dan sosial yang ada dimanfaatkan secara maksimal oleh kerja-kerja keagamaan. Hodgson memberi arti *Islamicate* sebagai " ... *something that would refer not directly to the religion, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even found among non-Muslims*".¹⁴

Proses *Islamicate* tidak hanya terbatas pada lingkup doktrin ajaran agama saja (*aqidah* dan *fikih ibadah*) tetapi melampaui itu dan tidak sekedar itu. *Islamicate* adalah proses panjang yang melibatkan proses sosial dan kultural yang amat sangat kompleks. Dalam proses yang kompleks tersebut melibatkan Islam dan orang Muslim secara bersamaan, bahkan tidak hanya di kalangan internal orang Muslim tetapi juga melibatkan non-Muslim. Terjadi dialog agama dan budaya yang sangat tajam, tetapi lentur dan persuasif, dan bukannya *coersive*. Penerimaan Islam adalah dengan cara suka rela, nir kekerasan. Bandingkan dengan cara yang bercorak *Islamdom* yang sedikit atau banyak menggunakan kekuatan militer, senjata dan peperangan (*coersive*) untuk merebut kekuasaan. Juga bedakan dari cara *Islamic* yang terasa kering, legal formal, tidak menghunjam ke jantung hati wilayah budaya yang sangat mendalam.

¹⁴ *Ibid.*, h. 56-62. Dalam perbandingan dengan sejarah masuknya Islam di India, dapat di lihat Graham E. Fuller, "Islam and India", *Op. cit.* h.241-161. Juga Richard M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985, h.106-123.

Apa yang terjadi di kepulauan Nusantara saat itu, berabad yang silam adalah proses *Islamicate*. Proses *Islamicate* itulah yang menurut konteks tema pembahasan dalam tulisan ini kemudian di sebut sebagai *Islam Indonesia* atau *Indonesian Islam*. Menurut hemat penulis, ada beberapa ciri fundamental yang dapat dikedepankan dalam proses *Islamicate*, yang kemudian pada saatnya berkulminasi menjadi “tape” *Indonesian Islam* seperti disinggung di atas. Ada tiga bukti sejarah yang penulis angkat dalam tulisan pendek ini untuk menggambarkan proses *Islamicate* yang *intricate* di tanah air Indonesia. Proses panjang yang kemudian membentuk apa yang disebut dalam judul tulisan ini sebagai *Islam Indonesia (Indonesian Islam)*, dan bukannya *Islam di Indonesia* diantaranya:

1. Karya Sastra

Proses pengumpulan sosial budaya yang sangat kompleks tersebut, yang oleh Hudgson disebut proses *Islamicate* (baca: bukan Islamisasi) perlu terekam dan tertulis dalam bentuk karya sastra. Ada bukti otentik proses sejarah yang dialami, dilakukan, kemudiandicatat, direkam dan dicatat dalam bentuk tulisan, babad, serat, dan *manuscript*. Di perpustakaan kraton Yogyakarta misalnya terkumpul karya-karya sastra yang bercorak sosial-keagamaan yang merekam dengan bagus bagaimana dialog dan perjumpaan antara agama dan budaya setempat tersebut berlangsung. Terdapat ratusan bahkan ribuan karya sastra di perpustakaan kesultanan Yogyakarta yang menyimpan naskah dan manuskrip-manuskrip tersebut.

IAIN sekarang UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bersama tenaga ahli dan peneliti dari UGM, Fakultas Sastra dan para ahli budaya Jawa dari perguruan tinggi lain, seperti Sanata Dharma, pernah melakukan penelitian naskah kraton beberapa kali. Meneliti dan mengkaji bagaimana kayanya manuskrip, karya sastra serta sejarah yang menulis dan merekam bagaimana perjumpaan dan pertemuan antara Islam dan budaya

Jawa yang berbasis Hindu, Buddha dan animisme-dinamisme tersebut berlangsung.

Hasil penelitian tersebut kemudian dibukukan menjadi beberapa buku, antara lain *Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta II*,¹⁵ *Kanjeng Kyai Surya Raja: Kitab Pusaka Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat*,¹⁶ dan *Bharata Yudha: Dimensi Religi dan Budaya dalam Serat Bratayuda*.¹⁷ Penulis percaya bahwa dokumen sejarah serupa yang dimuat dalam kitab-kitab dan manuskrip dalam bahasa selain Jawa baik di Aceh, Minang, Melayu, Sunda, Madura, Banjar, Bugis, Sasak dan yang lain amat dengan mudah dijumpai di wilayah Nusantara. Artinya proses *Islamicate* tersebut terjadi di seantero kepulauan Nusantara.

2. Lagu (*tembang*) Lokal.

Tidak hanya karya sastra. Proses *Islamicate* yang kompleks tersebut selanjutnya masuk menebus ke tahapan yang jauh lebih dalam, lebih ruhaniah, lebih menyentuh hati sanubari, yaitu ketika proses dialog dan pertemuan antara budaya lama dan baru tersebut telah mampu menjelma dan menembus masuk dalam wilayah seni, khususnya seni suara atau *tembang* dalam bahasa Jawa. Masing-masing suku di kepulauan Nusantara juga mempunyai nyayian, lagu, syair dan *tembang* yang melukiskan perjumpaan, perpaduan bahkan penganyaman antara ajaran moral keagamaan Islam dan budaya lokal lewat rajutan bahasa lokal yang indah dan penuh makna.

¹⁵Siti Chamamah Soeratno, Djoko Suryo, Asymuni A. Rahman, A. Munir Mulkan, *Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta II*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia, 2001.

¹⁶ Mohammad Damami, A. Adaby Darban, Haryana Harjawiyana (dkk.), *Kanjeng Kyai Surya Raja: Kitab Pusaka Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat*, Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.

¹⁷ Ki Kasidi Hadiprayitno, Yuwono Sri Suwito, Marsono (dkk.), *Bharata Yudha: Dimensi Religi dan Budaya dalam Serat Bratayuda*, Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

Fenomena ini tidak hanya berlaku di tanah Jawa tetapi juga di berbagai suku di kepulauan Nusantara. Ketika pesan-pesan moral keagamaan tersebut telah mampu masuk menembus dan mewarnai dan bahkan mengisibait lirik bahasa lagu atau *tembang*, nyanyian dan seterusnya, artinya sangat luar biasa sekali masuk meresapnya perjumpaan antara agama dan budaya. Proses peragian budaya sedemikian rupa dalamnya sehingga lambat laun berubah menjadi semacam “tape” dimana antara tela, ragi, rasa manis-manis gula yang ada dalam tape telah menyatu sedemikian rupa.

TembangMacapat sangat populer dalam budaya Jawa. Ia merupakan kumpulan dari 11 *tembang* yang menggambarkan tahapan kehidupan manusia. Nasehat moral kehidupan yang harus dijalani oleh manusia sejak dari lahir sampai ke liang kubur. Ada 11 urutan *tembang macapat* yang berisi nasehat moral keagamaan yang dijadikan pegiat dakwah keagamaan Islam era dulu hingga sekarang, yaitu *Maskumambang* (dalam kandungan), *Mijil* (lahir), *Sinom* (muda), *Kinanthi* (tuntunan), *Asmorandana* (asmara), *Gambuh* (kecocokan), *Dhandhanggulo* (senang), *Durma* (dermawan), *Pangkur* (*menjauhi hawa nafsu*), *Megatruh* (kematian) dan *Pocung* (dibungkus mori putih).¹⁸ *TembangMacapat* menjadi simbol betapa perjumpaan budaya dan agama Islam tersebut berlangsung secara intens, meresap, mendalam dan menyentuh *feeling of the people*, merasuk kuat ke dalam dan di tengah jantung hati budaya lokal setempat.

Contoh yang sangat fenomenal adalah *tembang* Jawa yang di era sekarang di populerkan kembali lewat musik Kyai Kanjengnya budayawan Emha Ainun Najib, dari Yogyakarta. “Tombo ati ono limo”. Berikut lirik lengkapnya: “Tombo ati iku limo perkarane. Kaping pisan, moco Kur’an lan maknane. Kaping pindo solat

¹⁸ the-aghnanisme.blogspot.com

wengi lakonono. Kaping telu, wong kang soleh kumpulono. Kaping papat kudu weteng ing luwe. Kaping limo dzikir wengi ingkang suwe. Salah sawijine sopo biso ngelakoni. Mugi-mugi Gusti Allah njembatani.” [Obat hati ada lima perkaranya. Yang pertama baca Qur’an dan maknanya. Yang kedua, salat malam dirikanlah. Yang ketiga, berkumpul dengan sholeh. Yang keempat perbanyaklah berpuasa. Yang kelima dzikir malam perpanjanglah. Salah satunya siapa yang bisa menjalani. Moga-moga Gusti Allah mencukupi].¹⁹

Siapa pendengar dan pembaca yang tidak tahu, jika mendengar dan membaca bait demi bait syair *tembang* tersebut, yang kemudian tidak meng”ya”kan bahwa lirik lagu tersebut sejatinya adalah memang inti ajaran normatif Islam yang biasa diajarkan oleh para pegiat dakwah Islam. Ada kosa kata Qur’an, salat (salat malam/*tahajjut*), orang soleh (manusia yang budi pekertinya baik), puasa (*weteng luwe*), kemudian *dzikir* (mengingat keagungan Tuhan). Semuanya dirangkai dalam alunan *tembang* Jawa yang dibarengi iringan *gamelan* dan *gending* Jawa yang sangat indah. Lagu atau *tembang* ini sangat populer dan diproduksi secara massal lewat kaset video, Youtube dan bahkan pertunjukan musik *gamelan* Kyai Kanjeng sangat memukau pendengarnya, tidak hanya di dalam negeri tetapi juga di luar negeri.

3. Seni Bangunan

Tidak hanya karya sastra dan karya lirik lagu atau *tembang* yang dapat menjelaskan proses menyatunya agama dan budaya dalam proses *Islamicate* yang kompleks dan *intricatetadi* di kepulauan Nusantara, lebih luasnya di Asia Tenggara. Sampai sekarang para pengamat masih terkagum-kagum dan bertanya-tanya ingin tahu bagaimana proses pengislaman bahasa Melayu misalnya? Bagaimana kepulauan Nusantara yang lebih dari 17.000

¹⁹ www.liriklagu.info/i/ihsan/ihsan-tombo-ati.html

pulau di satukan oleh ikatan agama Islam? Negara kepulauan yang seolah-olah terpisah-pisah antara satu dan lainnya, tetapi nyatanya terhimpun dalam anyaman dan rajutan budaya Islam dengan tetap menjaga warna lokalnya masing-masing? Mengapa perjumpaan antara budaya dan agama yang dirajut dan dianyam dengan seni (seni suara, seni tari, karawitan, pertunjukan dan seterusnya) membentuk *melting pot*, kebinnekatunggalikaan, yang sulit dibantah oleh siapapun?

Masih ada satu lagi bukti proses *Islamicate* yang *intricate* yang lebih mudah dilihat dengan mata telanjang (*kasat mata*) adalah seni bangunan. Seni bangunan tempat peribadatan yang terkait dengan seni bangunan yang dimiliki oleh umat non-Muslim. Ketika Sunan Kudus hendak mendirikan masjid tempat beribadah, tempat salat atau sembahyang umat Muslim, dia tidak buru-buru mendirikan masjid yang langsung berbeda dari arsitektur Hindu dan Buddha yang mendahuluinya. Dia ingin menjaga perasaan, tenggang rasa, lagi-lagi tenggang rasa dengan perasaan umat terdahulu (*feeling of the people*), yaitu *feeling of the people* pengikut agama Hindu dan Buddha dan penganut kepercayaan setempat yang lain yang mendahuluinya.

Cara berpikir dan *world view* pengikut agama Hindu dan Buddha bagaimanapun masih tersebar luas disana sini, dan masih menjadi pedoman hidup warga sekitar. Tidak mungkin disingkirkan dengan begitu rupa. Sunan Kudus harus mengedepankan tenggang rasa ini. Karenanya, toleransi Sunan Kudus ditunjukkan dalam bentuk seni bangunan masjid jami' Sunan Kudus, yang masih dilestarikan sampai saat sekarang ini. Selain ada bangunan untuk memenuhi peribadatan Islam, salat 5 waktu dan salat Jum'atan setiap hari Jum'at, tetapi masih tampak jelas warna Hindhu nya dalam bangunan pagar dinding yang mengitarinya. Bahkan beberapa ornamen yang ada di dalamnya.

Masjid Demak pun demikian pula. Bangunan Joglo yang digunakan adalah corak arsitektur bangunan rumah Jawa sejak dahulu kala yang kemudian dilestarikan dalam bentuk permanen bangunan masjid seperti masjid Demak yang ada sekarang ini. Jika orang memperhatikan bangunan masjid baru kampus UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pasca gempa Bantul Yogyakarta tahun 2006, adalah juga berbentuk Joglo untuk daya pengingat masyarakat bahwa agama memang tidak dapat terpisah dan dipisahkan dengan cara begitu rupa dari budaya lokal yang dahulu mewadahnya. Ada pesan moral yang ingin disampaikan bahwa manusia Muslim dan manusia beragama pada umumnya jangan sampai melupakan sejarah. Sejarah adalah guru yang paling berharga dalam kebudayaan umat manusia.

D. Pelajaran yang diambil dari *Islam Indonesia (Indonesian Islam)*

Hanya tiga bukti sejarah yang penulis angkat dalam tulisan pendek ini untuk menggambarkan proses *Islamicate* yang *intricate* di tanah air Indonesia. Proses panjang yang kemudian membentuk apa yang disebut dalam judul tulisan ini sebagai Islam Indonesia (*Indonesian Islam*), dan bukannya Islam di Indonesia. Masih banyak yang lain sebetulnya, seperti pertunjukan seni pewayangan (*puppet*), *madehin* di Banjar, Kalimantan Selatan dan lainnya. Saya belum menyentuh peran masyarakat sipil Islam Indonesia dan juga peran perguruan Tinggi Islam negeri di Indonesia dalam membentuk *Indonesian Islam* atau Islam Indonesia kontemporer.

Membentuk *Indonesian Islam* tidak lah mudah. Setidaknya, menurut pengalaman Islam Indonesia, ada 3 (tiga) syarat sosial dan kultural yang harus dipenuhi. Baru sah dan valid disebut sebagai *Indonesian Islam* jika perjumpaan dan dialog intense antara agama dan budaya berjalan sangat intens dan *incricate* (*having many complexly interrelated parts*) dan kemudian dapat muncul dan tergambar dalam literatur sastra, lagu-lagu, syair-syair

sosial keagamaan dan seni arsitektur. Tanpa memiliki ketiga unsur tersebut, hampir mustahil menyebut *Indonesian Islam*.

Gerakan pemikiran keagamaan Islam kontemporer yang ingin mengimport paham dari luar, dari manapun datangnya, baik dari Timur atau Barat, dari Timur Tengah, Asia Tengah, Asia Selatan atau lainnya, yang ingin menghilangkan atau melupakan proses sejarah panjang pertemuan agama dan budaya di tanah air akan menghadapi respon yang negatif dari masyarakat luas Indonesia. Titik konvergensi antara Sastra, Lagu dan Arsitektur telah mampu membangun **modal sosial dan modal kultural** yang kuat bagi terbangunnya *Indonesian Islam* atau *Indonesian Muslim*.²⁰ Pancasila sebagai dasar negara, jika dipelajari secara mendalam, juga merupakan capaian kesepakatan budaya dan sosial yang berujung pada kesepakatan politik berbangsa dan bernegara dengan pilar-pilarnya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Bhinneka Tunggal Ika dan Undang-undang Dasar 1945.

Dengan kriteria seperti itu maka bagaimana menjawab tantangan global, khususnya di dunia Eropa kontemporer sekarang, yang berupaya untuk membentuk juga semacam *European Islam* atau *European Muslim*? 30 atau 40 tahun kehadiran Islam dan Muslim di Eropa belumlah cukup waktu untuk membentuk *European Islam*. Masih diperlukan waktu yang lebih lama untuk membentuk masyarakat Muslim Eropa. Masyarakat itu akan terbentuk dengan sendirinya setelah kehadiran Islam dan Muslim dapat dirasakan secara sosial dan kultural di Eropa, tetapi corak perjumpaaan bukannya bersifat rivalitas (*rivalry*) tetapi *complementary*. Sebelum itu tercapai, agaknya baru sampai pada politik representasi Muslim di Eropa (*Islam in Europe*) yang diwakili di ranah politik oleh beberapa tokoh elitnya.

Perwakilan masyarakat Muslim di Eropa secara politik belum mampu membentuk *European Islam* sebagaimana yang dicita-citakan, karena belum mampu menembus ranah sosial

²⁰ M. Amin Abdullah, "Sumbangan Nurcholish Madjid Atas Perkembangan Pemikiran Islam Indonesia", disampaikan dalam Haul Nurcholish Madjid Kesembilan (2005-2014), Wisma Antara, Jakarta, 29 Agustus 2014, h. 12-14.

dan kultural. Kedua ranah terakhir justru memerlukan waktu, dan tidak dapat dibangun secara tergesa-gesa dan terburu-buru. Begitu juga cita-cita sosial dan kultural masyarakat Muslim Eropa tidak dapat diwakili secara politik reprensensi di dunia parlemen negara-negara Eropa. Biarlah generasi ke tiga, ke empat, ke lima dan seterusnya mencari jalan hidup budaya dan agamanya sendiri tanpa harus diganggu oleh fatwa-fatwa yang datang dari saudara-saudara tuanya di berbagai negara di wilayah mayoritas Muslim.

Saya tertarik dengan ulasan dari International Crisis Group, ketika menanggapi terjadinya kerusuhan di Paris tahun 2006. Isi dari kutipan di bawah ini tidak hanya berlaku khusus untuk Eropa dan lainnya, tetapi secara terbatas juga untuk Indonesia dalam konteks menghadapi gerakan transnasionalisme disebut diatas dan negara manapun yang menghadapi dilemma, untuk tidak menyebutnya sebagai paradoks kebudayaan dan keberagamaan di era global:

“Youthful radicalism and rioting, at least in France (and probably in UK too) reflects not the *presence* of political Islam, but its *absence, its failure*...Political Islam has signally failed to solve the problems that the contemporary situation poses. As a result, youth have turned to Salafism, a narrow, scripturally focused movement that stresses individual adherence to Islam in a narrow interpretative base that encourages withdrawal from non-Muslim society and an inward turn that rejects French society and culture. The struggle thus gravitates towards a culture war rather than than a political one. This in turn creates a depoliticization of social and economic problems, a dangerous political vacuum, an *unwillingness* to engage the system through political channels to express dissent and seek redress. This leaves a dangerously disillusioned, angry and inchoate, unorganized mass of youth whose grievances are “increasingly expressed though jihadi Salafism and rioting, fueled by precarious living conditions, rampant unemployment, social

discrimination and more recently, the perceived vilification of Islam".²¹

Terjemahan bebasnya yakni kerusuhan dan tindakan radikal anak muda, paling tidak di Paris tahun 2006 (dan sangat mungkin juga terjadi di Inggris), mencerminkan bukan tidak adanya Islam politik, tetapi lebih menjelaskan pada *ketidak-hadirannya*, bahkan *kegagalannya*. Politik Islam telah nyata gagal memecahkan persoalan yang dihadapi di era kontemporer sekarang. Sebagai hasilnya, anak muda berpaling ke paham Salafi, sebuah pemahaman dan gerakan keagamaan Islam yang berpikir sempit, skriptural, lebih menekankan pemelukan Islam secara individual dalam bentuk pemahaman dan penafsiran yang sempit. Penafsiran dan pemahaman ini menganjurkan untuk "menarik diri" (*withdrawal*) dari masyarakat non-Muslim dan menoleh ke dalam diri sendiri serta menolak masyarakat Perancis dan budayanya.

Dengan demikian, *perjuangan ini lebih menekankan pada perang budaya (culture war) dari pada politik*. Pada gilirannya, keadaan seperti ini akan menciptakan depolitisasi dari problem-problem ekonomi dan sosial yang dihadapi, kefakuman politik yang berbahaya, *ketidak-relaan untuk melibatkan diri dan kelompok secara penuh pada sistem yang ada melalui saluran-saluran politik yang tersedia untuk mengekspresikan ketidaksetujuan dan mencari jalan keluar dari kesulitan-kesulitan yang dihadapi*. Paham dan gerakan ini hanya meninggalkan kemarahan, kekecewaan dan ketidakpuasan, setengah hati, massa anak muda yang tidak terorganisasikan dengan baik, yang rasa ketidak-puasan dan penolakan nya (*grievance*) semakin diungkapkan "dalam bentuk gerakan jihadi-salafi dan tindak kerusuhan, dipicu oleh situasi kehidupan yang tidak pasti, perasaan tidak nyaman, pengangguran, diskriminasi sosial, dan belakangan adalah adanya perasaan dan pemahaman yang dipersepsikan sebagai penghinaan terhadap Islam."

²¹ Graham E. Fuller, *Op. cit.* h. 236-7.

E. Kesimpulan

Tulisan ini akan menyimpulkan mulai daritersadarkannya masyarakat dunia, baik dari para peneliti, *scholars* maupun politisi, untuk melihat Indonesia sebagai alternasi dari wajah Islam di dunia modern dan post-modern kontemporer. Indonesia dikenal sebagai negara besar ke tiga di dunia yang berpenduduk Muslim yang menganut sistem demokrasi dalam tata kelola pemerintahan dan kenegaraannya. Setelah Amerika, India adalah Indonesia. Keberhasilan Indonesia menyelenggarakan pemilihan Presiden paska reformasi, tahun 2002, 2006, 2010 dan 2014 dengan aman dan sukses menandakan bahwa Islam di wilayah Nusantara rupanya dapat juga *compatable*, sejalandengan demokrasi.

Umumnya negara-negara berpenduduk Muslim di Timur Tengah dianggap gagal dalam mengelola negara dengan sistem demokrasi, terlebih setelah merebaknya Arab Spring setelah tahun 2010. Lagi-lagi pertanyaannya mengapa Indonesia dapat? Adalah perdana Menteri Inggris David Cameron yang terus terang ingin belajar dari pengalaman Indonesia, sebagai negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia dalam mengelola perbedaan, kepelbagaian, dan ketatanegaraan berbasis demokrasi. Menurutnya, dari 255 juta penduduk Indonesia, ada sekitar 500 orang yang ikut Negara Islam di Irak dan Suriah (NIIS). "Sementara Inggris yang memiliki hanya sekitar 2,5 juta Muslim, lebih dari 1.000 orang bergabung dengan NIIS. Apa kunci keberhasilan Indonesia mengatasi paham dan gerakan radikalisme, meredam meluasnya pengaruh dan keterlibatan warga Indonesia dengan paham NIIS?"²²

Modal sosial dan modal kultural Indonesia yang telah penulis uraikan diatas adalah sedikit dari sekian banyak kemungkinan jawabannya. Dan jawaban ini juga dapat dipergunakan untuk menjawab pertanyaan judul tulisan ini: Islam di Indonesia atau Islam Indonesia: permasalahan definisi dan jati diri. Artinya, permasalahan agama pada umumnya

²² Kompas, 29 Juli 2015.

adalah juga permasalahan sosial dan kultural sekaligus dan pada akhirnya berujung pada persoalan politik. Bukan *the way around* atau sebaliknya. Bukan sekedar berhenti dan puas pada jargon *al-din wa al-daulah* (agama dan negara atau politik) tetapi lebih dari itu.

Agama memerlukan wadah sosial-budaya. Sejauhmana kedalaman dan keluasan pemahaman manusia tentang hubungan agama, kepercayaan dan sosial-budaya akan menentukan kadar kelenturan, fleksibilitas dan elastisitas dalam beradaptasi dengan lingkungan sekitarnya. Daya lentur dan elastisitas ini hanya dapat didukung dan didekati dengan berbagai pendekatan yang bersifat multi-disiplin, melibatkan berbagai pendekatan secara utuh, saling terkait-terhubung, komprehensif antara agama, budaya, sosial, ekonomi, politik dan ilmu pengetahuan dan teknologi dan bukannya mono-disiplin.

Daya adaptasi ini akan menentukan nasib umat Islam dan budayanya dimana pun berada. Di Asia, Afrika, Amerika atau Eropa. Rigiditas, radikalitas, intoleransi, non-dialogis, inflexibilitas, ketidaksabaran dan serba keterburu-buruan bukan lah jawaban yang tepat untuk kerja budaya yang memerlukan kesabaran (*endurance*), ketekunan, ketelatenan yang prima. Definisi dan jati diri kelompok apapun, lebih-lebih kelompok komunitas agama, sangat ditentukan oleh sejauh mana kerja sosial dan budaya yang *intricate* telah dilakukan. Pengakuan secara hukum dan politik dengan simbol keterwakilan masyarakat dalam birokrasi politik parlementer tidak lah cukup untuk mendefinisikan diri dan jati diri. Penyelesaian secara legal-politis, aku dan kamu bukannya kita, *insider - outsider*, akan selalu mengarah pada *divergence* dan bukannya *convergence*, memunculkan problem mayoritas-minoritas tetapi tidak solidaritas, karena melupakan atau menomorduakan proses sosial-kultural yang sesungguhnya sangat diperlukan oleh kelompok apapun, dimanapun dan kapanpun.

Bibliography

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cetakan IV, 2004.

-----, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000.

Adams, Charles J., "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: John Wiley & Sons, 1976.

Ahmad, Rumadi, "NU, dari Nusantara untuk Dunia", *Kompas*, 31 Juli 2015

Binder, Leonard (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: John Wiley & Sons, 1976..

Damami, Mohammad, A. Adaby Darban, Haryana Harjawiyana (dkk.), *Kanjeng Kyai Surya Raja: Kitab Pusaka Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat*, Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijga Yogyakarta, 2002.

Eaton, Richard M., "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Fuller, Graham E., " Muslims in the West: Loyal Citizens or Fifth Column?", dalam bukunya *A World Without Islam*, New York: Back Bay Books , 2010.

Goody, Jack, *Islam in Europe*, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *al-Islam fi Aurubba*, Beirut: Dar 'Uwaidaat, 2006.

Hadiprayitno, Ki Kasidi, Yuwono Sri Suwito, Marsono (dkk.), *Bharata Yudha: Dimensi Religi dan Budaya dalam Serat Bratayuda*, Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerjasama dengan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

Hudgson, Marshall G. H., *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization, Volume Two, The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article1049>

Kompas, 29 Juli 2015.

Martin, Richard C., (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Meijer, Roel, (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Company, 2009.

Misrawi, Zuhairi, "Meneguhkan Islam Nusantara", *Kompas*, 1 Agustus 2015.

Nielsen, Jorgen, *Muslims in Western Europe*, 1992. Diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Walid Shamith, *al-Muslimun fi Aurubba*, Beirut, Dar al-Saqi, 2005

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and The Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

-----, "Europe and Its Muslims: Building a Common Future," Lectures in Japan, July 12, 2007.

Saeed, Abdullah, *Islam in Australia*, Crows Nest NSW: Allen & Unwin, 2003;

Soeratno, Siti Chamamah, Djoko Suryo, Asymuni A. Rahman, A. Munir Mulkan, *Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta II*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia, 2001.

the-aghnanisme.blogspot.com

Umar, Nasaruddin, "Telogi PBNU", *Kompas*, 1 Agustus 2015.

Wahid, Wawan Gunawan Abd. dkk. (Eds.), *Fikih Kebinnekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, Bandung: Mizan, Bandung, 2015.

www.liriklagu.info/i/ihsan/ihsan-tombo-ati.html